Alfred-Louis de Prémare

Ecritures et lectures

In: Revue du monde musulman et de la Méditerranée, N°58, 1990. pp. 7-13.

Alfred-Louis de PRÉMARE

ÉCRITURES ET LECTURES

Les premières écritures de l'islam en tant que message religieux posent un problème difficile, à l'instar des sources écrites initiales des grands courants religieux antérieurs, mais ici avec des nuances particulières.

Le schéma religieux traditionnel en pays islamique est en effet, au départ, celui d'une Écriture/Écrit/Livre [*Kitāb*], « descendu » [*munazzal*] sur un Envoyé [*Rasūl*] qui l'a transmis tel quel. Ce Livre ne peut donc être traité comme on traite un document humain. C'est l'Écriture, et non une écriture. On ne peut qu'en faire l'exégèse. Il contient d'ailleurs la vérité de ce que Dieu a « fait descendre » antérieurement sur Moïse et sur Jésus, dont les disciples respectifs ont peu ou prou altéré, voire dénaturé, ce qui leur avait été révélé, ou en tout cas mal interprété. Libre à ceux-ci, donc, de traiter leurs écrits comme des documents humains. Cela ne vaut pas pour le Coran, car Dieu ne peut être soumis à « critique », fût-elle scientifique.

Tel est, esquissé à gros traits, le sentiment dominant et la conviction. Ce schéma global de représentation, caractérisé par la conception verticale d'une révélation « descendant » sur un prophète envoyé, hiérarchise donc les écritures religieuses de l'islam en fonction de ce qu'il pose au départ comme le grand moment fondateur : la révélation, la « descente » du Coran, à la Mekke puis à Médine. Peu importe, finalement, au grand nombre l'identification controversée du passage coranique qui aurait été très précisément la toute première des révélations reçues d'en haut par le prophète ; ou les tentatives de repérage au coup par coup des « circonstances de la révélation » telles que les proposent les exégètes musulmans ; ou encore l'histoire troublée de la « collecte du Coran » telle que la présente elle-même la tradition islamique ; ou le temps de son édition finale sous l'autorité de tel calife ou

de tel autre, à tel moment ou à tel autre. Ce qui motive le croyant musulman c'est l'origine estimée divine de ce texte, et le fait que Muhammad l'aurait reçu de Dieu en simple récepteur, progressivement mais tel quel, tout au long de sa vie de prophète entre la Mekke et Médine et les différents lieux de ses expéditions, et «en langue arabe claire» : «la langue arabe... dans laquelle a été révélé le Coran, dictée faite par Dieu à son prophète Mahomet, et non interprétation humaine de la parole divine comme les Évangiles» : ainsi s'exprimait récemment André Miquel dans une interview pour grand public, publié dans la presse française hebdomadaire.

Dans cette perspective, c'est donc le sommet d'une sorte de pyramide qui se trouve posé au départ de l'édifice, et non ses soubassements. Ensuite, par un mouvement hiérarchique descendant, les dits et comportements relatés du prophète par la tradition multiforme semi-orale semi-écrite du *Ḥadīṯ*, y compris les collections de *Maġāzi/Siyar*, puis les exégèses attribuées à ses compagnons et leurs suivants sur les textes coraniques [*tafsīr*], et enfin les grands ouvrages de toutes natures mettant en place l'orthodoxe [corpus officialisés de *Ḥadīṯ*, historiographie impériale de la *Sīra*, commentaires coraniques, etc.], viennent progressivement faire atterrir la construction imposante des sources écrites de l'islam, lesquelles ne peuvent animer théoriquement le croyant musulman que pour autant que le sens descendant de la construction se trouve respecté, comme la hiérarchie qui en découle. Tel est le schéma de représentation habituelle de la tradition musulmane relativement à ses écritures religieuses initiales.

Tel semble être également assez souvent le schéma sous-jacent soit au langage, soit à la problématique d'un certain nombre de publications arabisantes de France en la matière, ou le mode de représentation qui conditionne encore certains travaux et dont les auteurs n'ont qu'à demi conscience. En effet, en ce qui concerne les textes historiques relatifs à la naissance de l'islam, seul un petit nombre de sources anciennes, contemporaines mais externes à la communauté musulmane naissante, a été exploité et a pu donner jusqu'à présent une possibilité de confrontation avec celles de la tradition islamique sur ses propres origines. Ces dernières ont donc fini par imposer leur propre grille de lecture des événements et de leur signification, même à des chercheurs qui, en d'autres domaines, tiendraient davantage à manifester une attitude circonspecte.

Cependant, à l'enfermement dans les seules disciplines strictement historiques et philologiques, qui a marqué un certain nombre d'études islamologiques, succède depuis quelque temps une ouverture plus grande à d'autres disciplines, donc à d'autres sources, et à d'autres possibilités de lecture des textes anciens. L'histoire en reste un ressort important, mais, outre l'archéologie, elle s'enrichit de l'histoire des textes, des idées, des mentalités, des religions proche-orientales. L'anthropologie religieuse assure sa place et affine ses méthodes. La philologie garde son importance; mais celle-ci est pondérée, relativisée mais aussi enrichie, par les méthodes de la linguistique et celles de l'analyse structurale.

Il semble cependant qu'en ce qui concerne l'islam et ses textes religieux, la recherche, en France, éprouve encore une certaine réticence, parfois même une certaine imperméabilité d'ordre psychologique, non seulement par rapport à ce que l'on peut lire venant d'ailleurs, mais encore par rapport à ce qui se fait en France même à propos d'autres aires religieuses que l'islamique. Les raisons pourraient en être analysées, et l'on ne peut qu'espérer qu'elles le soient avec suffisamment de clarté. Il n'est pas dit qu'une certaine crainte de «l'aventure», de la remise en question

d'idées conditionnées, de schémas préconçus, de modes d'approche solidement ancrés, n'en soit pas une des raisons importantes. A cela pourrait s'ajouter, en l'appliquant *mutatis mutandis* à notre aire de recherche, ce que Christian Bromberger disait récemment, et fort justement, à propos des sciences sociales : «... une tendance empathique qui entraîne à glisser de l'explication à la justification, de l'ethnologie à l'ethnologisme, à ériger des pratiques culturelles en valeurs absolues, le spécifique en impératif catégorique. Il n'est pas sûr que, devenu porte-parole et non plus simplement exégète du sens culturel, le chercheur gagne en crédibilité» (REMMM, 1991, numéro hors série].

S'il existe une ligne à peu près commune aux quelques études présentées ici par des chercheurs travaillant en France, elle orienterait plutôt les esprits dans une direction inverse de celle du schéma traditionnel de représentation tel qu'il est esquissé plus haut. La perspective adoptée n'est pas fidéiste; et elle ne veut pas non plus être empathique au point de se laisser conditionner par la problématique islamique séculaire, aussi respectable soit-elle dans son ordre, même si cet ordre a ses limites. Cela n'empêche pas que chacun des auteurs ait conscience, précisément, que l'objet religieux engage souvent, au niveau personnel, autre chose qu'une recherche intellectuelle et scientifique. Aussi a-t-il été libre de traiter «son» sujet comme il l'entendait.

Au vu du résultat final qui est ce numéro, nous pouvons remarquer que la perspective de tous est celle d'un examen attentif des textes, de leur genèse, de leurs conditionnements historiques et culturels, de leur dynamique propre. Nourris par une tradition déjà longue de travaux antérieurs ou actuels, et à partir d'exemples particuliers choisis respectivement par chacun, ils s'interrogent sur le processus de constitution de ces écrits, sur leur mode d'écriture, sur les milieux, les forces, les idées, les expériences, l'environnement culturel, qui ont présidé à leur élaboration, les ont inspirés et suscités et donc permettent de déceler la signification de leur contenu au-delà des exégèses traditionnelles. Ils interrogent les textes, en somme, sur la dynamique de leur création, de leur évolution, de leur portée, de leur signification. Ils savent, certes, que pour les musulmans croyants, les choses sont délicates. Mais ils se gardent de l'iconographie — pour ne pas dire l'iconolâtrie — dans laquelle les siècles postérieurs à leur naissance ont enchâssé certains textes. De nombreuses traditions islamiques anciennes, d'ailleurs, nous incitent à penser que ces écritures initiales, y compris celles qui constituèrent le *Coran*, étaient ressenties comme dynamiques, et soumises à jugements humains, et qu'elles n'étaient pas figées. Nous ne pouvons donc faire l'économie d'études de ce genre si, toutefois, nous voulons comprendre les textes anciens dans le mouvement de leur surgissement.

Les deux premières études de ce numéro invitent le lecteur à prendre en considération des éléments sur lesquels il a peu l'occasion de s'interroger, et qui restent habituellement du domaine de la haute spécialisation : papyrologie [Y. Rāġib] et épigraphie [S. Ory].

Qui dit «écriture», en effet, suppose d'abord l'existence de ces éléments de base que sont les supports matériels d'un texte écrit (pierre, bois, papyrus, parchemin et peau des bêtes, tessons de poteries, ossements de bêtes, papier, etc.). Il suppose aussi que l'on considère le mode de graphie utilisé par ceux qui écrivent (ici l'écriture arabe et ses modes anciens de réalisation, ses problèmes particuliers); et enfin les instruments ou les matières utilisées pour la graphie elle-même (mosaïques,

feuilles de bronze, outils de gravure, etc. pour l'épigraphie; calames, pinceaux et encres pour l'écriture sur des matières souples).

Les textes des débuts de l'expansion arabe et islamique, dans le contexte plus large des pratiques antérieures du Proche-Orient, et qu'ils fussent religieux ou non, ont donc été en quelque manière conditionnés par ce qui n'était pas une contingence banale; et les chercheurs qui se penchent sur l'histoire des textes de cette période ne peuvent pas, eux-mêmes, faire fi de ces circonstances. Nous en prenons plus vive conscience à la lecture de l'étude alerte et documentée de Y. Rāġib, tant en ce qui concerne les supports matériels de l'écriture (papyrus, parchemin, papier, etc.) qu'en ce qui concerne la graphie elle-même (forme, diacritation, vocalisation, etc.) et enfin la rareté des témoins écrits qui nous sont parvenus du tout premier siècle de l'Islam particulièrement dans le domaine religieux, alors que la documentation administrative et commerciale y est beaucoup plus conséquente, mais apparemment seulement en Égypte.

Le lecteur profane, à la suite de cette lecture, s'interrogera sur les raisons de la rareté, pour ne pas dire l'absence, des documents religieux islamiques attestés matériellement pour cette période et qui auraient pu nous parvenir. En effet, au Proche-Orient les traditions d'écriture sur papyrus et parchemin étaient enracinées depuis longtemps, et elles avaient donné lieu, avant la conquête arabe, à la constitution de véritables bibliothèques. Les causes, en ce qui concerne notre domaine, pourraient en être multiples : contraintes de supports matériels fragiles et coûteux; graphie arabe encore peu assurée d'elle-même; réticences à l'égard d'un mode de transmission et de conservation autre qu'oral; incertitudes et âpres controverses sur le contenu et la nature de ce qu'il était opportun de mettre par écrit, etc. Beaucoup de problèmes en suspens, donc, et qui incitent les chercheurs à la modestie et à la prudence.

Cependant, en ce qui concerne les textes à contenu religieux, quelques documents matériels importants ont subsisté de cette période, notamment ce qui est gravé sur ce matériau pérenne qu'est la pierre. Il se prêtent d'autant plus à une analyse de contenu que l'on peut les dater soit approximativement, soit avec précision. C'est le cas, en particulier, des inscriptions de la période omeyyade, dont celles de la Coupole du Rocher à Jérusalem, analysées, entre autres et avec précision et bonhomie, par Solange Ory.

En effet, celle-ci ne nous en fournit pas seulement des extraits importants, mais elle se livre à leur propos à un bref commentaire en les situant dans leur contexte géographico-historique, culturel et religieux. Cette étude suggestive ne manquera pas de faire faire au lecteur quelques découvertes intéressantes, mais surtout de susciter en lui de nouvelles questions : antériorité ou contemporanéité du texte coranique actuel par rapport aux inscriptions de la Coupole du Rocher, formulation primitive et histoire de la profession de foi islamique, etc.

Les études concernant plus directement les textes coraniques sont représentées, dans ce numéro, par l'article de A.-L. de Prémare sur la traduction française récente du Coran par Jacques Berque, celui de Jean Lambert sur la sourate 37, celui de Jamel Eddine Bencheikh sur le mythe des 'Ād dont témoignent, entre autres textes, les versets 5-6 de la sourate 89.

Il nous a semblé en effet de peu d'utilité de reprendre à propos du Coran des choses plus générales et déjà bien exposées, en particulier toutes les questions sur lesquelles le point a été fait relativement récemment par A.T. Welch dans l'arti-

cle «Ḳur'ān» de la nouvelle édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*. C'est donc sur des textes précis ou des sujets particuliers relatifs au Coran que les articles ont été rédigés.

Les nouvelles traductions françaises du Coran, ces derniers temps, n'ont pas manqué : celle d'André Chouraqui, celle de René Khawam et celle de Jacques Berque. Nous nous sommes contentés ici de «réflexions impromptues» sur la traduction présentée par Jacques Berque.

Impromptues, elles le sont dans la mesure où leur auteur ne peut faire état d'une pratique suffisamment longue et approfondie de cette traduction pour présenter autre chose que son premier sentiment à partir d'un sondage, tant dans la traduction elle-même que dans ses annotations. Mais le premier sentiment s'est trouvé confirmé, depuis la première mise en forme de ces réflexions, notamment à la lecture des études de J. Lambert [sourate 37] et de J.E. Bencheikh [«Iram aux colonnes», sourate 89] qui figurent dans la suite de ce numéro.

Que ce soit dans son texte originel ou en traduction, en effet, la sourate 37 est difficile à comprendre. Fixant son regard au-delà des débats habituels de la philologie islamologique, tout en les connaissant, c'est à une «petite lecture anthropologique» de cette sourate que nous convie J. Lambert. Cette lecture, très stimulante, intègre à la fois les grands fondements de la culture et de l'expression religieuses proche-orientales, le contexte historique du texte envisagé dans sa totalité et dans sa constitution finale, et, par conséquent, la «genèse» du texte lui-même telle qu'une analyse structurale de la sourate prise comme un tout peut nous aider à l'esquisser. Il voit le texte définitif de cette sourate intimement lié, après la victoire des Arabes musulmans par les armes, à leur affrontement culturel et politique avec les Perses, affrontement masqué par la scission des Alides interposés, dans le contexte de la *Fitna*.

Le lecteur risque d'être, au premier abord, surpris par ce qui lui semblera être de pures hypothèses. Mais ce sont précisément ces hypothèses, fondées sur la perception aiguë des liens qui existent entre l'anthropologie, l'histoire et les textes, notamment lorsque ceux-ci sont religieux, que J. Lambert s'attache à vérifier et démontrer. Le lecteur qui acceptera de le suivre verra alors progressivement s'organiser, en un tout effectivement cohérent et démonstratif, une sourate qui, habituellement et à défaut de cela, impose à beaucoup d'exégètes anciens le recours à de nombreuses et traditionnelles «ficelles» d'interprétation; et aux modernes des questions sans véritables réponses, en particulier sur l'unité ou le caractère composite de l'ensemble.

La lecture anthropologique et historique de J. Lambert qu'il faut poursuivre avec lui de bout en bout, illustre parfaitement la phrase de Michel Serres qu'il a mise en exergue. Dans cet esprit, elle propose, pour la sourate 37, de façon argumentée et éclairante, une interprétation à la fois d'ensemble et de détails qui renouvelle quelque peu les perspectives.

Ce n'est ni en anthropologue, ni en exégète, que J.E. Bencheikh traite de «Iram ou la clameur de Dieu» à partir, entre autres, des versets 5-6 de la sourate 89 du Coran, mais plutôt en historien de la littérature arabe, en prenant le mot «littérature» au sens très large de «ce qui a été écrit sur...». Nourri cependant de disciplines diverses, dont l'histoire générale, l'anthropologie sociale et l'exégèse coranique, il interroge les textes, donc les hommes, sur le mythe d'«Iram aux colonnes», tentant de découvrir non seulement la signification du mythe mais aussi les

visées ou les désirs cachés que les textes portent en eux sans que leurs auteurs le sachent toujours. Ce faisant il s'interroge lui-même sur les résonances en lui, et du « texte sacré » et du « mythe » que ce texte investit, qu'il supporte en le voilant, qu'il veut intégrer en le soumettant, mais dont il ne parvient pas à étouffer la respiration au cœur même de son discours.

L'on constatera que, loin de se limiter aux échos coraniques du mythe de « Iram aux colonnes », l'auteur prolonge beaucoup plus loin sa perspective, faisant appel à ce que les différentes écritures islamiques des siècles ultérieurs ont présenté ou commenté du mythe ancien.

Étude toute en subtilité et finesse, beaucoup de formulations heureuses, beaucoup de questions qui vont au-delà de l'analyse littéraire, interrogations posées à propos desquelles J.E. Bencheikh semble ne pas vouloir trancher trop nettement, sauf dans le surgissement d'une constatation finale que tout, en fin de compte, préparait.

A la suite des études concernant proprement des textes ou des thèmes coraniques, ce numéro aborde enfin deux domaines de recherche : celui de l'exégèse coranique à ses débuts [C. Gilliot], et celui du *Ḥadīṯ* et de la *Sīra* [A.-L. de Prémare].

Du texte du Coran à son exégèse, notre représentation spontanée *a priori* serait que l'on passe d'un temps à un autre : il y aurait le temps du Coran, et ensuite celui de son explication, de la même manière que les commentaires classiques connus distinguent bien le texte reçu et ce qu'ils tentent d'en expliquer. Cette représentation est peut-être le résultat d'une projection, sur « les débuts », d'un temps bien postérieur. C'est du moins ce qu'induit, me semble-t-il, l'étude de C. Gilliot.

En effet, la distinction, qu'effectue celui-ci entre *tafsīr*-explication d'une part, et commentaire-ouvrage écrit d'autre part, est importante et particulièrement bien venue. Elle éclaire assez bien la suite de l'étude, à propos de différents points, que le lecteur est invité à découvrir, en particulier, le flottement d'une « tradition vivante » entre plusieurs modes de *tafsīr*, surtout à un moment où le texte lui-même n'est probablement pas encore fixé.

Cet aperçu historique est d'une grande richesse documentaire. Il nous permet, en tout cas, de mieux nous rendre compte de, ou au moins de nous interroger sur, ce qu'a pu être, pour ce qui concerne les textes religieux islamiques initiaux, le déploiement progressif d'une tradition, où le texte de base qui est en train de s'élaborer ne peut lui-même prendre sa dimension finale que grâce à ceux qui lui fournissent ses justifications en l'expliquant. Il s'agit donc d'une période dynamique, mais elle est très difficile à cerner en raison de la rareté des documents positivement attestés, en regard de l'abondance souvent suspecte des informations tardives. A travers ce maquis où il parvient avec prudence à nous tracer un chemin, C. Gilliot nous amène jusqu'à ce « moment impérial de l'Islam » où Ibn Isḥāq est chargé par le calife abbasside al-Manṣūr de « rassembler les matériaux narratifs dispersés et disparates et d'en faire une histoire du monde qui, partant d'Adam, aboutit à la dynastie abbasside ».

Chez Ibn Isḥāq, en effet, se rencontrent le *Ḥadīṯ*, la *Sīra*, forme historiographique organisée du *Ḥadīṯ*, et enfin l'exégèse narrative du Coran sous la forme de « circonstances de la révélation ».

Rien ne permet mieux d'initier le lecteur à ce triple mode d'écriture ramassé en un seul, que de l'inviter à se plonger dans un texte, ou plutôt dans les textes à propos d'un texte. C'est le but de l'étude de A.-L. de Prémare où, à partir d'un

récit significatif d'Ibn Isḥāq dans la recension d'Ibn Hišām, nous rayonnons d'une relation à l'autre, et même au-delà de la tradition islamique : en regard du récit islamique multiforme sur le couple juif adultère, l'étude retrace l'histoire du récit évangélique dit « de la femme adultère », telle que nous pouvons la connaître dans quelques-unes de ses variations dans les sources chrétiennes anciennes.

En effet, la controverse sur la sanction de l'adultère (flagellation ou lapidation ?) donne à Ibn Isḥāq recensé par Ibn Hišām l'occasion d'effectuer une composition littéraire digne d'être remarquée : autant, et peut-être plus encore, que le traitement du problème de l'adultère considéré en lui-même, la composition vise à situer et à démarquer les musulmans des juifs et des chrétiens. Elle le fait très explicitement à propos des juifs, beaucoup plus subtilement, mais non moins réellement, à propos des chrétiens. C'est pourquoi l'analyse donne lieu à une mise en perspective comparative.

La comparaison nous permet de situer comment, à partir de l'attitude choisie par un fondateur, s'organise et se diversifie la manière dont, de part et d'autre, le fait qui a provoqué cette attitude est relaté, et donc a été compris; et ce que l'auteur ou les auteurs de chacune de ces relations veulent en faire dans le contexte qui est le leur. La comparaison ne manque pas d'intérêt non plus quant à la perpétuation, d'une aire religieuse à l'autre, de certaines structures de composition littéraire.

Tel quel, ce petit ensemble, au demeurant limité, ne peut avoir d'autre prétention que de contribuer à une réflexion approfondie en un domaine déjà souvent étudié, mais qui ne cesse de faire l'objet de publications aussi souvent différentes dans leurs problématiques respectives qu'elles peuvent être diverses dans leurs conclusions. Chacun des auteurs de ces articles a gardé l'entière liberté de ses orientations et de ses dires, sans avoir été soumis à une quelconque directive d'ensemble. La présentation globale que je viens d'en faire, de la même façon, constitue ma propre impression et mes interrogations personnelles devant les textes envoyés par chacun, et n'engage que moi. Au moins ai-je essayé de faciliter, pour le lecteur, l'invention (au sens de « trouver ») du fil conducteur qui les relie les uns aux autres à l'intérieur du thème commun dans le cadre duquel ils ont été rédigés, et sous le titre duquel ils figurent.